

PERISCOOP

*Commentaar uit het
Wetenschappelijk Instituut*

De Paus en de mensenrechten

Politici zijn in werkelijkheid meestal heel anders dan op grond van hun imago verwacht wordt. Ze vallen reuze mee of tegen, al naargelang de schijnbeelden die van hen zijn gemaakt.

Zo zal het ook wel zijn met kerkleiders. Het is maar de vraag of gangbare schematische voorstellingen omtrent hun opvatting of bedoelingen ergens op slaan. Zeggen die voorstellingen wel iets over de problemen waarmee zij zich geconfronteerd zien? Om die vraag te beantwoorden dient men zoveel mogelijk de weg van het rationeel onderzoek te gaan. Daardoor kunnen positieve of negatieve elementen van onze voorstelling worden bevestigd, maar ook enige onbevangenheid herwonnen worden. Dat valt veel Nederlanders niet mee als het om Paus Johannes Paulus II gaat. De houding is veelal zeer ambivalent. Enerzijds dwingt hij door zijn ambt respect af en is er bewondering voor zijn Poolse verleden en voor zijn dynamiek. Anderzijds bestaat er wantrouwen tegenover sommige van zijn theologische, ethische,

sociale of politieke opvattingen en doeleinden.

Hoewel het niet onze taak is kerken en hun leiders te becommentariëren, gaat het bij de Paus om iemand die zozeer politiek relevant is dat wij in dit blad niet aan zijn komende bezoek voorbij kunnen gaan. Bovendien, wat de katholieke leden en kiezers van het CDA kerkelijk overkomt dat zal vroeg of laat zijn uitstraling naar de politiek en onze partij hebben. 'Geloof' bezet niet een apart, geïsoleerd vakje in onze persoonlijkheid. Voor de christen-democratische beweging zijn Pausen trouwens sowieso heel belangrijk geweest, als veroordelaars zowel als inspiratoren.

De sociale leer der kerk

Volgens katholieke theologen heeft de kerk zoveel met politiek te maken dat uit die betrokkenheid zelfs een eigen kerkelijke sociale leer voortvloeit die ieder, katholiek of niet, direct als een sociaal-politieke filosofie herkennen kan. Veel protestanten stoten

zich eraan dat zo'n christelijke (sociaal-politieke) filosofie vanwege z'n uitgesproken evangelische achtergrond tot 'theologie' bestempeld wordt en daarmee tot een zaak van de kerk en niet primair van de betrokken christelijk-sociale organisatie of partij. Die verwarring tussen christelijke sociale leer en theologie is niet zonder gevaar, zoals gebleken is in de discussie over de bevrijdings-'theologie' die voor een groot deel geen theologie maar een christelijk geïnspireerde sociaal-politieke filosofie is. Een filosofie die op tamelijk fundamentalistische wijze, maar niet ten onrechte, naar evangelische begrippen en gebruiken verwijst.

De hardnekkigheid waarmee de theologie als oorsprong van zo'n christelijke sociale leer wordt gepresenteerd¹⁾, ja zelfs als dogmatische verworteling wordt geproclameerd, overtuigt niet. Een zeer nauw bij bijbelse gegevens aansluitende leer kan immers in elke christelijke kring of organisatie ontstaan. Ziet men af van de theologische pretentie dan is in de 'katholieke sociale leer' een zeer rijke bron van inspiratie voor politiek handelen te vinden. Bovendien zijn er veel parallellen met de protestantse versies van het christelijk-sociale denken.

Bij die laatste bestaat merkwaardigerwijze echter de neiging om minder rechtstreeks vanuit het Evangelie te spreken terwijl de sociaal-relevante encyclieken dat juist steeds méér doen (zie bijvoorbeeld 'Laborem Excercens') en daarom aan lading en spanning winnen.

Diezelfde trek zit in de bevrijdings'theologie'. De politieke lezing van de Schrift levert veel op dat onze intuïtie in christelijke zin kan opvoeden. Een gangbaar verwijt aan het adres van deze theologen is dat ze de Heilsboodschap versmallen tot een politiek program. Zij wijzen dat verwijt af. De beproefde geloofswaarheden van de kerk worden door hen niet verworpen maar als wààr voorondersteld. Ze voegen alleen de politieke gevolgtrekkingen toe. Dat doen velen van hen inderdaad. Daarmee onderscheiden zij zich van sommige aan de weg timmerende West-europeanen die wèl een puur politieke

reductie van het Evangelie prediken die in dienst wordt gesteld van bepaalde ideologieën waarvan de christelijke herkomst, op z'n minst, niet kan worden aangetoond. Een treurig en extreem voorbeeld daarvan treffen we ook in Latijns Amerika aan in de belijdenis van de protestantse kerk van Cuba die de verkondiging beschouwt als een middel om kerkmensen op die politieke ideeën te laten komen die marxisten buiten de kerk al eerder ontdekt hebben.²⁾

Het betrekkelijke van de sociale leer

Vat men de 'sociale leer der kerk' op als het resultaat van christelijk geïnspireerd denken over politiek en samenleving dan spreekt het vanzelf dat we hier niet met 'eeuwige beginselen' te maken hebben. Historische ervaringen leren ons om eenmaal ingenomen standpunten te corrigeren. In de Nederlandse christen-democratie heeft van meetaan zo'n leerproces een zeer belangrijke rol gespeeld. De politieke praktijk (of met een deftig germanisme 'praxis' genoemd) van de schoolstrijd bracht Groen van Prinsterer er bijvoorbeeld toe om de gedachte van de christelijke openbare school te verlaten ten bate van de bijzondere christelijke school. Zodoende werd de school losgemaakt van het patronaat van de kerk en van de staat, om voortaan als een zelfstandige 'kring' met een eigen onherleidbare opdracht erkend te worden. 'Schrift en historie' is het adagium dat bij deze praktische christelijke benadering hoort. Zo ontwikkelden wij politieke principes.

De verbinding van politieke uitgangspunten met de sfeer van kerkelijke belijdenisschriften (het verlenen van de 'status confessionis' aan politieke oordelen) wekt de suggestie van onfeilbaarheid. Daar komen ongelukken van. In katholieke gelederen heeft dat tot verwarring geleid toen de encycliek

1) Michel Schooyans, *Au coeur de l'enseignement social de l'Eglise*, Louvain-la-Neuve, België.

2) J. A. Hebly, *Strijd om vrede. Essays over kerken in de marxistische samenleving*. Boekencentrum, 1983, 's-Gravenhage.

'Mater et Magistra' in feite liet zien hoezeer bepaalde opvattingen (bijvoorbeeld aangaande het eigendomsrecht en de medezeggenschap) uit eerdere sociale encyclieken aan correctie toe waren. Daarmee werd de betrekkelijkheid en de feilbaarheid van het kerkelijk leergezag op dit vlak aange-toond³.

Nog drastischer werd het te hoge voetstuk van de kerkelijke sociale leer bekritiseerd door de Franse theoloog M. D. Chenu⁴, die veel van wat in de 'sociale leer' wordt gesteld als ideologische rechtvaardiging van de status quo bestempelt of 'ontmaskert' als pogingen tot bestendiging van de macht van de kerk tegenover het socialisme. Daarmee wordt ook de christen-democratie veroordeeld die hij als de drager van die leer in het politieke leven ziet.

De sociale leer onderstreept, aldus Chenu, een totalitaire leer omtrent de kerk waarin de gelovigen een sociaal en politiek mandaat *van de kerk ontvangen*. De verbondenheid met de heersende cultuur belemmert de kritische analyse van de maatschappelijke orde. Het personalisme inspireerde destijds eerder tot interpersoonlijke charitas dan tot sociale rechten, het spiritualisme ontnam het zicht op de technische en industriële revolutie. Chenu's verwijten hebben hun actualiteit voor de christen-democratie nog niet geheel verloren.

Sinds de jaren '60 ademen de sociale encyclieken een andere sfeer. De nadruk valt, behalve op de waardigheid van de persoon, veel sterker ook op de noodzaak om sociale structuren diepgaand te herzien. Vooral een denker als Vincent Cosmao⁵, schrijver van de encycliek 'Populorum progressio' (april 1967) rekent met een eenzijdig personalisme af. Reden waarom hij prima uit de voeten kan met het in de Nederlandse christen-democratie bekende begrip 'architectonische kritiek op de samenleving'. Waar personalisten de leuze hanteren 'meer zijn, in plaats van meer hebben', stelt hij 'worden boven zijn'. In dit denken bestaat aanzienlijk meer wantrouwen tegen 'de natuur' dan in de oudere kerkelijke documenten. De zonde

zit, volgens Cosmao, diep in de samenleving zelf. 'Overgelaten aan hun eigen traagheid, structureren samenlevingen zich in *ongelijkheid*.' 'Aangezien de wereld in zonde is gestructureerd, wordt de deelname aan haar transformatie de voorwaarde voor de bekering tot God en Jezus Christus.' 'De joods-christelijke traditie is doortrokken van een reeks van pogingen om de neiging tot ongelijkheid van de samenlevingen tegen te gaan.'

Cosmao gaat er, op soortgelijke wijze als de huidige bevrijdingstheologen, vanuit dat de praktijk van de ontwikkeling (in de derde wereld) een bepaald geloofsverstaan tot gevolg heeft. Dit context- en ervaringsgebonden geloofsverstaan is iets heel anders dan de abstracte, universeel geldig geachte, belijdenis en de sociale leer van voorheen.

Mensen als Cosmao achten universeel geldige sociale encyclieken niet of nauwelijks mogelijk. Indien men vondsten zoals die van Cosmao zou opvatten als een sterk evangelisch geïnspireerde politieke filosofie zonder kerkelijk-confessionele pretenties dan zouden zij waarschijnlijk niet bedreigend zijn voor de eenheid der kerk. Dat ze dat wel zijn blijkt uit de reacties op de bevrijdingstheologie die harder en provocender dan Cosmao de 'praxis' als bron voor geloofsverstaan bestempelt, waarmee een concurrent voor de Openbaring zijn intrede schijnt te doen.

Het wederzijds verslinden van geloof en politiek wekt enerzijds een twijfelachtig enthousiasme voor een bepaalde ideologie; de politieke visie wordt *gesacraliseerd*. Anderzijds ontstaat onrust omdat aan het christendom vreemde elementen (de marxistische analyse) en vreemde bondgenootschappen (allen

3) Walter Kerber, *Die Grundaussagen der Katholischen Soziallehre zur Wirtschaftsordnung – allgemein verbindlich oder interessenbedingt?* In: Anton Rauscher, *Soziallehre der Kirche und Katholische Verbände*, 1980, Verlag J. P. Bachem in Köln.

4) Marie-Dominique Chenu, *'La doctrine sociale' de l'église comme idéologie*, 1979, Les éditions du CERF, Paris.

5) Vincent Cosmao, *Changer le monde*, 1979, Les éditions du CERF, Paris.

die zich voor de doorbreking van de structuren inzetten) een gewicht krijgen dat hen niet toekomt. Toch kan men de bevrijdingstheologen allerminst kwade wil toeschrijven aangezien de ontwikkeling van hun visies bepaald wel aanknopingspunten vindt in de officiële kerkelijke documenten van de jaren '60 en '70. Met name de spanning tussen cultuur(context)-gebondenheid en universele geldigheid, die sinds 'Mater et Magistra' geschapen werd, bood hen ruimte; een ruimte die voor de hele kerk ook vragen oproept.

Paus Johannes Paulus II en de sociale leer

De Paus staat o.a. door de genoemde ontwikkelingen voor grote problemen die de eenheid van de kerk raken. Diverse keuzen dringen zich op:

- een universele sociale leer en theologie, of een context-gebonden politieke visie, die mede ontleend is aan het marxisme, en een voorrang voor een geloofsverstaan vanuit de 'praxis' van een radicale partij-keuze voor de armen;
- een hiërarchisch geordende wereldkerk, of een pluriform, populistisch, veelkleurig palet van basisgroepen en plaatselijke gemeenten;
- nadruk op de persoon en zijn bekering, of voorrang voor verandering van de maatschappelijke structuren opdat mensen weer kunnen geloven;
- erkenning van de verbondenheid van alle mensen, of uitgaan van de onoverbrugbare kloof tussen de klassen van onderdrukten en onderdrukkers die 'natuurlijk' niet samen een geloofsgemeenschap kunnen vormen;
- spiritualisme, of je richten op de materiële noden (volgens de leuze 'als ik honger heb is dat een materieel probleem; als mijn naaste hongert is dat een spiritueel probleem').

Dit zijn voor een deel kerkvragen, maar ook al zijn ze dat, dan hebben ze tevens een uitstraling naar de politiek. Paus Johannes

Paulus II zal ook niet willen afzien van de politieke mogelijkheden van zijn optreden. Dat blijkt al uit zijn grote interesse voor de mensenrechten⁶⁾. Uit die belangstelling volgt dat hij wil vasthouden aan een universeel geldige sociale leer. Hij zinspeelt ook op de noodzaak daar meer aandacht aan te geven. In zekere zin is hij heel klassiek en heel modern. Modern omdat de katholieke kerk aanvankelijk grote bezwaren heeft gehad te-

» Als ik honger heb is dat een materieel probleem; als mijn naaste hongert is dat een spiritueel probleem »

gen de Verklaringen inzake de Mensenrechten zoals die in de 18e eeuw tot stand kwamen. *Alle* vruchten van de Franse revolutie werden op goed *contra*-revolutionaire wijze gewantrouwd. De kerk liet zich in die tijd in hervormingsgezindheid volstrekt voorbijstreven door anti-godsdienstige stromingen. (Cosmao zou zeggen: 'als God tot bewaker van de bestaande orde wordt gemaakt, dan wordt het atheïsme de voorwaarde voor sociale verandering'.)

Anders dan voor de Europese protestanten had de 13 jaar eerder opgestelde Verklaring van de Rechten van de Mens, door de jonge Verenigde Staten van Amerika, voor de katholieke kerk geen inspirerende betekenis. Paus Johannes Paulus II stelt zich in de rij dergenen die op dit wantrouwend afkeuren

6) Otfried Höffe e.a., *Jean Paul II et les Droits de l'Homme*, 1980, Edt. Univ. Fribourg, Suisse.

terug zijn gekomen. (Pacem in Terris, 1963, was het grote begin van deze herziening.) Door die moderniteit kan voor hem de 'sociale leer' ook niet in die mate verbindend en onveranderlijk zijn als vroeger werd gedacht. Maar toch vormt de *universaliteit* van de mensenrechten een band met de klassieke opvattingen. De eigen uitwerking van de leer van de mensenrechten levert opnieuw een complete sociale leer op waarin niet alleen de rechten van de persoon maar ook die van de maatschappelijke verbanden een duidelijke plaats hebben (subsidiariteit). Het universeel-normatieve karakter van deze rechten, die gefundeerd worden in de *scheppingsorde* en in het beeldrager Gods zijn van de mens, heeft een morele en een juridische zijde. Aan de morele geeft de Paus de meeste nadruk. Zijn ervaringen onder een communistisch-totalitair regiem versterkten zijn waardering voor de constitutionele, democratische, sociale rechtsstaat als archetype voor de juridische vormgeving van de mensenrechten.

Afkeer van marxisme

Diezelfde ervaring vormt de achtergrond voor het hardgrondig verwerpen van de marxistische elementen in de bevrijdingstheologie (welke bij de daarmee verwante Cosmao overigens niet uitdrukkelijk aanwezig zijn). Kardinaal Ratzingers uitspraken: 'Miljoenen van onze tijdgenoten verlangen terecht de fundamentele vrijheden terug te krijgen, waarvan zij beroofd zijn door totalitaire en atheïstische regimes die zich op revolutionaire en gewelddadige wijze van de macht hebben meester gemaakt, juist in naam van de bevrijding van het volk', en: 'Wie zich misschien onbewust tot medeplichtigen maken van soortgelijke onderdrukkingen, verraden de armen die zij willen dienen'⁷⁾⁸⁾, zullen de Paus waarschijnlijk uit het hart gegrepen zijn.

De strijd op dit vlak is bijzonder hevig en gaat met veel 'evangelisch geweld' gepaard; de lezer waant zich onder anti-revolutionairen. Toch zijn de tegenstellingen niet extreem. De Paus kiest wel terdege voor de armen, al

sluit hij zich niet van anderen af. Uitbanning van onderdrukking staat hoog genoteerd. Maar het primaat van een *universeel* geldige theologie kan hij niet missen. In de traditie van Tertullianus is universaliteit immers criterium voor de waarheid van het geloof. Klassegebonden 'waarheden' horen daar niet thuis.

Hoewel ook bij Paus Johannes Paulus II de waardigheid van de persoon voorop staat, vergeet hij de structuren bepaald niet. Het deel-geheel denken verleidt echter te makkelijk tot een rangorde tussen beide in plaats dat de 'persoonlijke' en de structurele aanpak als gelijkwaardige, door eenzelfde inspiratie gestuwde, vormen van beleid worden gezien.

Van de verbondenheid van alle mensen kan een kerkleider natuurlijk niet afzien. Juist de ideologie van de klassenstrijd (niet de constatering van het acute sociale conflict) wordt als volstrekt on-evangelisch van de hand gewezen. De eigen uitwerking die de Paus aan de mensenrechten geeft, botst met elke neiging tot marxisme.

Mensenrechten in de kerk

Niet alleen de Latijns-Amerikanen komen soms met het Vaticaan in conflict, maar ook West-Europeanen en met name de Nederlanders. In de hedendaagse cultuur zijn de omgangsvormen, de participatie, de zeggenschap, anders geregeld dan de Kerk van Rome voor zichzelf wenselijk acht.

De gelijke rechten van man en vrouw, het recht op huwelijk en gezinsvorming, het recht op participatie in besluitvorming, de vrijheid van onderzoek en van meningsuiting; dat zijn allemaal rechten waar de Paus uitdrukkelijk voor opkomt als het de samenleving en de politiek als zodanig betreft. De 'horizontale werking' van deze grondrech-

7) Theologie van de Bevrijding: 'Instructie van de Heilige Congregatie voor de geloofsleer etc.', 6 augustus 1984. *Archief van de Kerken*, jrg. 39, nr. 10, oktober 1984.

8) Bevrijdingstheologie (o.a. artikelen van Ratzinger en van Leonardo en Clodovis Boff). *Archief van de Kerken*, jrg. 39, nr. 7, juli 1984.

ten, bijvoorbeeld hun juridische geldigheid voor de relaties tussen de gelovigen en hun kerk, blijft echter problematisch. Van afdwingbaarheid in juridische zin kan m.i. geen sprake zijn. Maar wat te zeggen van de 'horizontale werking' in morele zin? Deze vraag is temeer klemmend aangezien voor de Paus de morele werking van de mensenrechten zwaarder weegt dan de formeel juridische. Geen wonder dat diverse schrijvers over de pauselijke inzet voor de universeel geldige mensenrechten hun bijdragen besluiten met de vraag: 'Mensenrechten, ook in de kerk?'⁹⁾

We weten in het CDA hoe moeilijk de kwestie rond de verticale en horizontale werking van de mensenrechten is (tussen de staat en de maatschappij enerzijds, tussen burgers en maatschappelijke verbanden onderling anderzijds). De oplossingen die we daarvoor vinden zijn juridisch redelijk maar bevredigen moreel niet in alle opzichten. Er is in ieder geval een terechte schroom om zich in te laten met de kerkelijke autonomie en dat moet maar zo blijven. Maar toch, waar we begonnen te zeggen dat kerkvragen een uitstraling hebben naar de politiek¹⁰⁾, zo past nu intense belangstelling naar de uitstraling die de sociaal-politieke opvattingen van de Paus mogelijk ooit hebben naar het binnenkerkelijk gebeuren.

A.M.O.

9) Walter Kerber e.a., *Gerechtigheit*, in: *Christlicher Glaube in der Modernen Gesellschaft*, deel 17, Herder, 1981.

10) Zie o.a. diverse artikelen in het zomernummer 1984 van *Christen Democratische Verkenningen*.

